

علم المنطق لهيجل

بقلم : الأستاذ إمام عبدالفتاح إمام

نفس الوقت « انسان واحد » يحتويها ويوحد بينها • والكون على ما فيه من عناصر متضادة هو أيضا كون واحد يشملها جميعا • هناك اذن رابطة تجمع بين المتناقضات ولكن المشكلة تكمن في نوع هذه الرابطة من ناحية ، وكيفية الكشف عنها من ناحية أخرى •

ومن الفلاسفة الذين عاشوا هذه المشكلة حتى قبل أن يفلسفوها : الفيلسوف الالماني « جورج فلهلم فردريش هيجل » فهو يولد (١٧٧٠) وعصر التنوير الموغل في الايمان بالعقل على وشك الأفول ، وعصر الرومانتيكية الموغلة في العاطفة والخيال بادىء في البروز - وهو يتأثر بهما معا وهو يواصل السير في الطريق الكائن بجفافه العقلي وهو أيضا يصادق الشاعر الالماني المرفه « هلدريش » ويتأثر بهما معا؛ وهو شغوف بالديانة الشعبية عند اليونان، وهو كذلك يدرس اللاهوت المسيحي الرسمي في معهد « توبنجن » ويتأثر بهما معا • وهو يعيش في مجتمع اقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يعترضون الطبقة الوسطى اعتصارا ، لكنه يعيش أيضا مع رياح الثورة

منذ أن بدأت سفينة الفلسفة رحلتها كانت مشكلة الأضداد هي التي دفعتها الى السير قليل ان « الدهشة » أو « التعجب » - مما في الكون من أضداد - هي بداية التفلسف ، وانشغلت الفلسفة بعد ذلك بدراسة هذه المشكلة وأن تشكلت في صور شتى ، فكنت تلتقى بها في صورة « الواحد والكثير » أو « الحس والعقل » أو « الظاهر والحقيقة » أو « الفكر والوجود » أو « الذات والموضوع » أو « المادة والروح » ... الخ • كما كانت تدمج أحيانا أخرى في فكرة واحدة فتصبح تفسير ما في الكون من « ثنائية » ؛ وكان السؤال الملح هو : هل هذه الأضداد أشلاء متناثرة لا يربطها خيط واحد ولا يجتمع فيها شلو مع شلو آخر ، أم أن هناك علاقة تربط بينها وان استعصى علينا كشفها ؟ لا بد بالضرورة أن يكون بينها رابطة لأنها لا توجد في فراغ وانما في وسط معين هو الذي يمسك بها جميعا • خذ الانسان مثلا تجده مزكبا من عقل وجسد ، فكر وعاطفة ، مادة وروح ... الخ • لكنه في

الفرنسية التي تهيب عاتية منادية بتحرير الإنسان وانطلاقه - وهو يتأثر بهما معا - حتى مزاجيه وأخلاقه وشخصيته كانت هي الأخرى أو شاجا متناقضة ؟ فهو صاحب أسلوب معقد وأفكار بالغة العمق لكنه عيبى لا يجيد الخطابة والكلام وهو يقرأ الآداب الكلاسيكية ويغرم بها ولكنه لا يمل من قراءة الكتب الرخيصة التي ظل «شوبنهاور» يعايرها بها طوال حياته ! وهو منظم دقيق يكتب تلخيصات لكل ما يقرأ ويرتبها ترتيبا أبجديا ، ولكن سلوكه فى نفس الوقت « .. كان بوهيميا ، وهو سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى .. » ، كما يقول أحد رفاقه فى هذا المعهد . وهو داعية الى الأخلاق وترابط الأسرة ، وهو فى الوقت ذاته ينجب ابنا غير شرعى من بغى فى يينا . وهو فيلسوف المسيحية المدافع عنها ، وهو ألد أعدائها كما يقول بعض المسيحيين أنفسهم ؛ وهو فيلسوف مثالى لكنه أيضا فيلسوف واقعى ، وهو يبلغ الذروة فى التجريد لكنه لا ينفصل قط عن الواقع العيى الحى فى تدفقه المتدارك . حتى آثار فلسفته تجدها هى الأخرى تعمل فى اتجاهات متباينة أشد ما يكون التباين : فالماركسية تيار هيكلى وكذلك البروتستانتية المتحررة . وهو الفيلسوف الذى أثر فى الوجودية والبرجماتية والوضعية المنطقية ، والواقعية الجديدة والمثالية والمادية فى وقت واحد ! بل لم يقتصر نسيج المتناقضات عند هذا الحد وإنما تعداه الى الباحثين أنفسهم الذين عكفوا على دراسة فلسفته فاختلّفوا فى تقديرهم لمذهبه اختلافا واسعا المدى ، حتى أن واحدا منهم - هو وليم ولاس - يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين فى شرحهم للكتاب المقدس ! .

شقيقته تروى البداية ..

لا نعرف عن حياته فى مسقط رأسه - شتوتجارت - الا النزر اليسير مما روته شقيقته أو رواه هو عن نفسه فى مذكراته التى بدأ فى تدوينها وهو فى الرابعة عشرة ؛ وقد كتبت شقيقته قيل انتحارها بقليل رسالة الى أرملة بتاريخ ٧ يناير ١٨٣٢ ، روت فيها طرفا من حياته فى هذه المدينة : « سوف أخبرك بما تستطيع ذاكرتى أن تعيه من طفولة أخى : حين كان فى الثالثة من عمره أرسله والده الى المدرسة الألمانية ، ولما بلغ الخامسة بعث به الى المدرسة اللاتينية ، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانبا من قواعد اللغة اللاتينية تعلمه من أمنا العزيزة التى كانت على جانب كبير من الثقافة فكان لهما من ثم أثر قوى على دراسته الأولى ، وكان هيجل يحصل على جائزة كل عام فى جميع مراحل الدراسة فى هذه المدرسة ، لانه كان دائما من الطلبة الخمس الأول ، ومنذ أن بلغ العاشرة حتى الثامنة عشرة كان ترتيبه الأول دائما فى المدرسة الثانوية ، وفى سن الثامنة أهداه أهده أستاذه « ليفلر Löffler » - الذى كان يحبه كثيرا وقد أسهم مساهمة فعالة فى تربيته - مسرحيات شكسبير الدرامية مترجمة بقلم « ايشنبرج Eschenburg » ، قائلا : « انك لن تفهمها الآن يا صغيرى ، لكنك سرعان ما تتعلم كيف تفهمها .. » ، وهكذا لاحظ هذا الأستاذ ما يكمن فى هذا الطفل من عبقرية ، وما زلت أذكر جيدا أن أول ما قرأه هيجل من هذه المسرحيات كان «زوجات وندسور المرحات ..» وكان كلما تحسنت صحته طالع فى كتب الدراما الاغريقية التى كانت أحب القراءات لديه ، كما كان يقرأ كذلك فى علم النبات ، وفى

خلال السنوات الأخيرة في المدرسة الثانوية
كان علم الطبيعة هو العلم المفضل عنده . . .

من هذه الرسالة يتضح لنا أن هيجل كان أثناء
دراسته في شتوتجارت تلميذا مجدا نموذجيا بين
أقرانه وإن كان يروى أنه من حيث الخطابة كان
متخلفا فلم يكن على حد تعبير أساتذته خطيبا
مفوها . وقد بقى لنا الى جانب رسالة شقيقته
يومياته التي كتبها فيما بين ١٧٨٥ - ١٧٨٧ وقد
نشرها روزنكرانتس في كتاب بعنوان « حياة
هيجل » ثم أعاد نشرها « هوفميستر » . وهي
سلسلة من الملاحظات يسرد فيها خواطره عن
قراءاته في هذه المرحلة ، وهي تكشف لنا بصفة
خاصة عن عنايته بالدراسات اليونانية الكلاسيكية
والآداب اللاتينية التي تأثر بها تأثرا كبيرا حتى أن
من الباحثين من يرى « أن فساد أسلوبه جاء من
تأثره باللغة اللاتينية التي عودته كتابة الجمل
المطولة واستخدام عبارات غريبة غير مألوفة . . .

وفي ٥ يوليو عام ١٧٨٥ يسجل هيجل في هذه
اليوميات أنه اشترى من مكتبة أستاذه « ليفلر »
بعد وفاته اثني عشر كتابا في الآداب اليونانية
واللاتينية . وفي الأيام التالية يسجل أنه قام بنزهة
مع الأستاذ « كلس Cless » : « قرأنا في
فيدون لندلسون ، ودرسنا شخصية سقراط . . .
وتعرفنا على المردة الثلاثة الذين عملوا على اعدام
سقراط أمام مجلس الشيوخ الجبان والدهماء
المسورة » . ويسجل روزنكرانتس « أن هيجل
قام في سن السادسة عشرة بترجمة كاملة عن
اليونانية ظلت موجودة حتى عام ١٨٤٤ لكتاب
« لونجينوس Longinus » « في الجلال » .
وكان يميل ميلا طبعيا الى اليونان أكثر من ميله
للرومان ، ولهذا السبب أجهد نفسه في قراءة
الرومان والأدب اللاتيني حتى لا يرتد الى الورا . .

وكانت قراءاته الغزيرة في هذا المضمار هي التي
جعلت أسلوبه اللاتيني عاليا الى حد ما فاستخدم
جملا نادرة وعبارات غير مألوفة .

وفي هذه السنة أيضا درس « الالباذة »
و « شيشرون » و « يوربيدس » . وشرع في ٥
ابريل عام ١٧٨٦ في ترجمة « متن الاخلاق »
لابكتيتوس ، وأجزاء كبيرة من ثيوكديدس ،
وفي ربيع عام ١٧٨٨ درس « الأخلاق » لأرسطو ،
وفي صيف العام نفسه درس للشاعر اليوناني
سوفكليس « أوديب في كولونا » . ولقد واصل
قراءة سوفكليس عدة سنوات بلا انقطاع وترجم
بعض مسرحياته الى اللغة الالمانية . كما تظهرنا
الترجمات التي ما زالت موجودة أنه كان يهتم
اهتماما خاصا بمسرحية « انتيجونا » التي تصور
في رأيه جمال الروح الاغريقي وعمقها تصويرا
كاملا ، ولقد ظل متحمسا طوال حياته لما في هذه
المسرحية من جمال ولمسات أخلاقية .

هيجل في توبنجن . . .

ذلك كله يعطينا صورة واضحة لهيجل قبل
التحاقه بمعهد توبنجن وهو معهد ديني لتخريج
القساوسة الانجليين تخرج فيه عدد كبير ممن
كان لهم شأن في الحياة الاكاديمية الالمانية من
أمثال « ف. نيتامر » و « ه. بولس » الذين
أصبحا في آخر حياتهما أصدقاء لهيجل .

جاء هيجل الى توبنجن في أكتوبر ١٧٨٨ وهو
يحمل أساسا عميقا في الدراسات الكلاسيكية ،
متفوقا في اللغتين اللاتينية واليونانية ، وعلى وعى
بالآدب الالمانى ، فضلا عن أن ثقافته العلمية كانت
جيدة بالنسبة لعصره . كما كان اجتماعيا يحب
الشرب مع رفاقه من الطلاب وإن كان صديقه

المفضل هو « هلدريين » الذى اشترك معه فى حب اليونان والشعر والفلسفة كما كان أيضا صديقا « لشلنج » - الذى كان يصغرهما بخمسة أعوام .

وكان معهم فى هذا العهد زميل آخر هو « لوتفين Leutwin » الذى نشر عام ١٨٣٩ أى بعد وفاة هيجل بثمانية أعوام بعض ذكرياته عن هيجل أيام أن كان طالبا فى هذا المعهد كتب فيها يقول : « .. لقد جعله المرح والسرور والتسلية فى بعض الحانات رفيقا محبوبا ، غير أن هناك شيئا يجب ألا ينسى وهو أن سلوكه كان الى حد ما بوهيميا ، وهو سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى ، .. ويروى عنه أيضا أنه « .. كان ينفعل بقوة اذا ما سبقه طالب آخر أو تفوق عليه زميل ، ولقد تملكه الغضب ذات مرة حين هبط ترتيبه فى الفصل الى الرابع بدلا من الثالث .. » ويقول لوتفين أيضا : « لم تكن الميافيزيقا تشغل بال هيجل على الاقل فى السنوات الاربع التى عرفته فيها ... انما كان مثله الاعلى هو « روسو » بمؤلفاته « اميل » و « العقد الاجتماعى » و « الاعترافات » وهى المؤلفات التى لم يعمل هيجل قراءتها . فقد كان يظن أن استمرار المطالعة فيهما يحرره من كثير من الاحكام المبسرة ، أو على حد تعبيره : « يحررنى من الأصفاذ والاعلال .. » أما أفكاره التى ظهرت بعد ذلك فقد حصلها بعد تخرجه من المعهد لانه فى هذا الوقت لم يكن قد اندمج مع كانت بصفة جدية ، .. وعلى الرغم من أن معهد توبنجن كان يقع فى مكان رائع على ضفاف نهر النيكر Nekar تحيط به حدائق واسعة نسقتها يد الطبيعة كما يحلو لها الا أنه كان عليه أن يقضى فى هذا المعهد خمس سنوات يخضع فيها لنظام قاس عنيف .

ولا يبدو أن اللاهوتى الشاب احتفظ بذكرىات جميلة من الحياة التى قضاها هناك . فقد كتب فى هذا الوقت يقول : « طالما أنه لم يشغل كرسي الفلسفة فى معهد توبنجن شخص مثل راينهولد أو فشته فلن يخرج منه شيء طيب ، ولن يكون ثمة اخلاص للمذاهب القديمة .. » وفى رسالة بعث بها الى شلنج عام ١٧٩٥ نقد نظام المعهد بشكل أعنف : « ما ذكرته لى عن التيار اللاهوتى الكاتى وعن فلسفة توبنجن ليس فيه ما يدهش .. لو أن هذه الطائفة ألّت بطرف من من العقائد المخالفة اذن لتغير حالها ، لكن المرء منهم يكتفى بأن يقول لنفسه قبل أن ينام : أجل ، تلك عقيدتى وهى صادقة فعلا ثم يضع رأسه على الوسادة وينام .. فاذا ما استيقظ فى صبيحة اليوم التالى تناول القهوة ثم اضطرط فى العمل مع الآخرين وكان شيئا لم يكن .. أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية .. »

العمل فى برن ..

تخرج هيجل فى معهد توبنجن عام ١٧٩٣ ولم يبد ميلا لممارسة مهنة القسيس فقد كانت تلح عليه الرغبة فى دراسة الفلسفة والآداب اليونانية ففضى بعض الوقت بين أهله ثم قبل أن يعمل مدرسا خصوصا فى مدينة « برن » عاصمة الاتحاد السويسرى « فى بيت من بيوت الأشراف هو بيت « آل شتيجر » وظل يدرس لصبى وقتانين حتى عام ١٧٩٦ ففضى ثلاث سنوات حرا طليقا يقرأ ما يشاء فقرأ « ادوارد جيون » و « موتسكو » وواصل قراءة الآداب الكلاسيكية القديمة . وهنا فى « برن » توافر على قراءة كانت بامعان شديد لا سيما ما كتبه فى الأخلاق

انه لم يكن يستهدف الا تنوير الأذهان فحسب ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محددا : ربما كانوا ثلاثة عشر صديقا أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقائه سواء سواء .. فلم يكن رئيسا عليهم يستمدون منه الحكمة كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة ... ولم يفكر أن ينظم لنفسه جماعة من الاتباع تكون له حرس شرف : يرى واحد وتدريب واحد وشعار واحد ، جماعة ذات روح واحدة تحمل اسمه الى الأبد ، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذا .. وكثيرون منهم أنشأوا مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمهم ، وكثيرون غيرهم كانوا قوادا عظاما وساسة وأبطالا من كل ضرب .. ولم يدع لواحد منهم مبررا أن يسأل: كيف ، كيف ..؟ أليس هذا ابن « سفرونيكس »؟ أتى له كل هذه الحكمة التي يتجرأ ويعلمنا اياها ..؟ ولم يحاول قط أن يضيق أحدا أو أن يفاخر بما له من أهمية أو أن يستخدم عبارات رنانة غامضة من ذلك النوع الذي لا يؤثر الا في الجهلاء والسذج .. »

هيجل فى يينا ..

ظل هيجل يعمل فى فرانكفورت حتى توفى والده عام ١٧٩٩ فورث ما يقرب من ثلثائة جنيه فطن نفسه ذا يسار وكتب الى شلنج - وكان أستاذا بجامعة يينا منذ ١٧٩٨ - يستقته فى المكان الذى يستطيع أن يروح فيه الانسان عن النفس! لكن تطلعه الى المنصب الجامعى كان شديدا ومدينة يينا تغريه فيها « موجة الآداب » على حد تعبيره وهى مركز الحياة العقلية الالمانية بأسرها : فهى تضم جوته وشيلر وفشته وشلنج وكذلك الشعراء الرومانتيكيين بحماسهم الجارف ، فليس الى مقاومتها من سبيل ..

والدين خصوصا وأنه تخرج فى نفس السنة التى أصدر فيها الفيلسوف النقدي كتابه « الدين فى حدود العقل » وهو كتاب أحدث ضجة كبرى فى ألمانيا حتى اضطر كانت الى الاعتذار للسلطات الرسمية والتعهد للملك فردريك وليم « بعدم العودة الى الكتابة فى مسائل الدين .. » . وتشير كتابات هيجل المبكرة الى أنه درس كانت بمجهوده الخاص بعد أن أتم دراسته الرسمية فى المعهد . أما « نقد العقل الخالص » الذى صدر وهيجل فى الحادية عشرة فأغلب الظن أن فيلسوفنا لم يقرأه الا بعد ذلك بفترة طويلة .

وفى برن وقع هيجل أسيرا لكانت وللعقلين من فلاسفة القرن الثامن عشر ، وكتب وهو تحت تأثيرهم مقالات ظلت بلا نشر حتى نشرها «نول» عام ١٩٠٧ منها « وضعية الديانة المسيحية » و « حياة يسوع » ، وقد هاجم فى هذه المقالات الكنيسة بعنف مفسرا الأسباب التى حولت الديانة المسيحية الى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى غدت ديانة حزينة معتمدة اذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين . فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعيادا دينية .. وكل شئ فيها حتى الإفراط فى الشراب - مقدس عند بعض الآلهة ... أما معظم أعيادنا العامة فإن الفرد يتقدم للمشاركة فى القرбан المقدس فى ثياب الحداد ذليلا مكسور الخاطر .. بينما الاغريق بما حبتهم الطبيعة من مواهب يرضون أكاليل الزهور ويرتدون ملابس زاهية الالوان .. » . وهو يقارن بين سقراط والسيد المسيح فيقول مفضلا الفيلسوف الأيبنى : « بالطبع لم يسمع انسان قط أن سقراط ألقى عظاته من منصة الخطابة أو من فوق الجبل ، وكيف كان يمكن لسقراط أن يلقي عظات فى بلاد اليونان ؟

وصل هيجل الى يينا فى يناير عام ١٨٠١ وعادت صداقته القديمة مع شلنج وسرعان ماقرر الاثنان اصدار جريدة فلسفية ، كتب فيها هيجل خمس مقالات وظلت تعمل حتى توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ حين غادر شلنج يينا . وكان أول ما نشره فى هذه المدينة كتيب صغير يزيد قليلا عن مائة صفحة عنوانه اذا ما ترجم كاملا : « الفرق بين مذهبي فشته وشلنج وعلاقة ذلك باسهامات راينهولد فى الكشف عن وضع الفلسفة فى بداية القرن التاسع عشر ، بقلم جورج فلهلم هيجل دكتور فى الحكمة الدنيوية » . ولكى يكون له الحق فى القاء محاضرات بجامعة يينا كان عليه أن يكتب بحثا باللغة اللاتينية فكتبه فى أغسطس عام ١٨٠١ « بحث فلسفى فى مدار الكواكب » فظفر بحق التدريس وتابع محاضراته نفر ضئيل جدا من الطلاب لايزيد عن أحد عشر طالبا .

أما العمل الرئيسى فى هذه الفترة التى اعتبرها بعض الباحثين من أخطر فترات حياته فهو كتابه « ظاهريات الروح » الذى أتمه فى الليلة السابقة لمعركة يينا (١٣ أكتوبر ١٨٠٦) . وكان هذا الكتاب بمثابة الانفصال الروحى بينه وبين شلنج فقد بدأ هيجل يشق طريقا خاصا فى الفلسفة . وموضوع الكتاب هو كيف يرتفع الوعى من المراتب الدنيا الى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شيئا واحدا . وكان مركز هيجل لايزال مزعزعا فى « يينا » حتى جاء الاحتلال الفرنسى فاضطر الى الاختفاء فى منزل أحد تلاميذه الى أن تنتهى هذه الحملة . وفى ٥ فبراير ١٨٠٧ وضعت كريستيان شارلوت - وهى زوجة مهجورة لخدام عند أحد الاشراف طفلا غير شرعى لهيجل اسمه « لودفيج » ظل بعيدا

عنه ومصدرا لتاعب لا حصر لها الى أن ضمه هيجل الى أسرته عام ١٨١٦ ، وتوفى قبل أبيه بشهرين (٢٨ أغسطس ١٨٣١) .

رحل هيجل بعد ذلك الى « بامبرج » ١٨٠٧ ليرأس تحرير جريدة هناك ، وهى صحيفة يومية محدودة الانتشار وظل يشغل هذا المنصب حتى عام ١٨٠٨ .

الزواج والاستقرار ..

وفى ديسمبر عام ١٨٠٨ أصبح هيجل ناظرا للمدرسة الثانوية فى « نورمبرج » حيث لبث فى هذا المنصب نمائى سنوات (حتى عام ١٨١٦) . قام فيها بالتدريس لطلبة المدرسة فدرس الفلسفة والطبيعة والرياضيات ، وكان الطلاب يعجبون بقدرته الفائقة على تدريس المادة التى يتغيب أستاذها . وقد جمعت الدروس التى ألقاها على الطلاب فى هذه المدرسة فى كتاب « المدخل الفلسفى » الذى نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموعة مؤلفاته .

وفى ابريل ١٨١١ تعرف على « مارى فون توشر » وهى فتاة من أسرة نبيلة واقرن بها فى سبتمبر من نفس العام وكانت فى سن العشرين أما هو فكان فى الحادية والاربعين وكان زواجا سعيدا للغاية أعقب طفلين هما كارل (١٨١٣ - ١٩٠١) الذى لمع كأستاذ للتاريخ ، وامانويل (١٨١٤ - ١٨٩١) الذى حقق أمنية جده فى أن يرى هيجل قسيسا - فأصبح راعيا رسوليا ، واكمل شمل الأسرة حين انضم اليها « لودفيج » عام ١٨١٦ . وفى « نورمبرج » ظهر المنطق الموضوعى عام ١٨١٢ وهو الجزء الاول من كتابه « علم المنطق » الذى اكمل بظهور الجزء الثانى

العصبة الأولى من الهيجليين المتحمسين ، ومن تلاميذه المشهورين فى هذه الفترة « جانز » و « مارهينكه » و « بومان » و « اردمان » و « روزنكراتس » و « كونوفشر » .. وغيرهم .. وقد جرت عليه هذه الشهرة الكثير من العداوة خاصة وأن بعض تلاميذه اندفع فى حماس الى انزعم بأن « كل من ليس هيجليا فهو أحمق وجاهل .. » ومن هنا وقعت العداوة بينه وبين بقية الفلاسفة فى عصره ، فبعد أن كانت العلاقة قوية بينه وبين « شليرماخر » ، فترت ثم انقلبت الى عداوة وهجوم صريح . وانهز هيجل فرصة كتابة مقدمة لكتاب ألفه أحد تلاميذه بعنوان « الدين فى صلته الوثيقة بالعلم » عام ١٨٢٢ وراح يسخر من السخرية من نظرية « شليرماخر » فى الدين والقائلة بأن الدين عاطفة وليس عقلا . هنالك قال هيجل : « لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحيين لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة واخلاصا لسيده ، ولو كانت المسألة مسألة اخلاص وتعلق بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية .. » فلم يغفر له « شليرماخر » هذه السخرية الاليمة القاسية فوقف فى سيل اختياره عضوا فى أكاديمية العلوم فى برلين التى كان يسيطر عليها .

وفى هذه الفترة قام هيجل بكثير من الزيارات والرحلات فزار باريس وسافر الى هولندا عام ١٨٢١ كما ذهب الى فيينا فى العام التالى وأعجب بالأوبرات الموسيقية وفى ١٨٢٩ زار كارلسباد وبراج ثم أصبح مديرا لجامعة برلين عام (١٨٢٩ - ١٨٣١) وكانت شهرته قد عمت أرجاء ألمانيا . وفى صيف عام ١٨٣١ انتشر وباء الكوليرا لأول مرة فى برلين فانتقل هيجل الى الريف ولما انتعش الوباء حتى كاد أن يخفى عاد ليستأنف دروسه

« المنطق الذاتى » عام ١٨١٩ ، وقد شجعه هذا الكتاب على التقدم لأستاذية الجامعة فخلف « ج. ه. فريز » فى كرسى الفلسفة فى جامعة « هايدلبرج » ومن المحاضرات التى ألقاها فى هذه الجامعة نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » عام ١٨١٧ وهى عرض لمذهبه كله .

قمة المجد : هيجل فى برلين

كان هيجل قد ضاق ذرعا بجامعة « هايدلبرج » لأنها على الرغم من مكائتها فهى وسط محدود لم يكن كافيا لنشر فلسفته فتجه ببصره الى العاصمة البروسية خاصة وقد خلا كرسى الفلسفة بجامعة برلين بوفاته فشبه . وفى ديسمبر عام ١٨١٧ عرض عليه « ألتشتين » وزير التعليم هذا المنصب فقبله على الفور ، وكان الوزراء أنفسهم متحمسين لأن يشغل هيجل هذا المنصب حتى أن شقيقة أحد الوزراء هى التى تولت البحث عن مقر لسكناه ، وهذا وحده دليل على المكانة التى سيحتلها هيجل فى الفلسفة السياسية بعد ذلك . وقد بدأ يلقي محاضراته فى ٢٨ أكتوبر عام ١٨١٨ وكانت محاضراته خصوصا فى فلسفة القانون أما العمل الكبير الذى ألفه فى هذه الفترة فهو : « أصول فلسفة الحق أو القانون » وقد ظهر عام ١٨٢١ . وانتشرت الهيجلية فى هذه الفترة حتى أوشتت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة ، وبعد أن كان عدد طلابه محدودا توافد عليه المئات من الطلاب من جميع أنحاء البلاد ، بل أصبح الايمان بالهيجلية من الوسائل التى تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية ومن الترقى فى هذه الوظائف حتى أن أستاذاً لعلم النفس التجريبي فصل من الجامعة لانه هاجم الجانب المثالى فى الفلسفة الهيجلية . وابتداء من عام ١٨٢٣ بدأ الأساتذة فى تدريسها وبدأت تتكون

فى ١٠ نوفمبر لكنه مرض فى ١٣ وتوفى فى ١٤ نوفمبر ١٨٣١ - وكان موته مظهرة كبرى من الاحتفال مما يدل على المكانة العظمى التى تبوأها هيجل فى هذا العهد .

كتاب « علم المنطق »

يعتبر كتاب هيجل « علم المنطق » من أكثر كتبه أهمية ان لم يكن أهمها جميعا ، وقد كتبه لأول مرة فى مدينة نورمبرج (١٨١٢ - ١٨١٦) ثم عاد واشغل بمراجعة الطبعة الثانية منه حين وافته منيته نهاية عام ١٨٣١ فلم يتمكن الا من كتابة تصدير جديد له فى ٧ نوفمبر أى قبل وفاته بأسبوع واحد .

وترجع أهمية هذا الكتاب الى أن المنطق الهيجلى هو حجر الزاوية فى بناء المذهب كله . ولهذا قيل - بحق - « أن المنطق هو انجيل الهيجلية » ، ذلك لأن فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تقومان بتطبيق المنطق على موضوعات عينية هى المادة الصلبة فى الطبيعة والحياة الروحية فى فلسفة الروح . ولهذا يقول هيجل : « اذا نظرنا الى المنطق على أنه نسق الفكر الخالص فسنبجد العلوم الفلسفية الأخرى كفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تطبيقات للمنطق - ذلك لأن المنطق هو الروح التى تشيع الحياة فى هذه العلوم . وستكون المشكلة التى ندرسها فى هذه الحالة : التعرف على الصور المنطقية كما تشكل فى الطبيعة والروح ، وهى أشكال ليست الانطا جزئيا من التعبير عن صور الفكر الخالص » .

وهكذا نجد أن المنطق فى هذه الفلسفات هو حجر الأساس وهو الصورة التى يحاول هيجل تطبيقها فى جميع مجالات المعرفة البشرية . . . ولهذا قال مكتجارت : « أن المنهج الجدلى عند

هيجل هو حجر الزاوية فى بناء المذهب ، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل فى المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتبه فسوف يكون لدينا مذهب فلسفى . صحيح أنه لم يكتمل تماما لكنه مع ذلك يصل بنا الى نتائج غاية فى الأهمية . . . ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا المنهج الجدلى الذى يوصلنا الى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه ، ذلك لأن هيجل يعتمد فى بقية مذهبه على ما وصل اليه فى المنطق . . . » . فبقية العلوم تأخذ بنفس المنهج الذى شرحه المنطق وحدد معالمه وهذا واضح فى كل ما كتبه هيجل ، فهو لا يعود مطلقا الى شرح المنهج بعد أن استوفى تحليله فى المنطق . يقول فى مقدمة كتابه « فلسفة الحق » : المنهج هو تطور الفكرة الشاملة تطورا ذاتيا . ولقد عرضته فى المنطق ، وأنا هنا أقترضه « وفلسفة التاريخ تأخذ هى الأخرى بالمنهج الذى عرضه هيجل فى المنطق . يقول هنرى ايكن : « لا نستطيع - لسوء الطالع - أن نفهم نظرية التطور التاريخى فهما كاملا دون الاشارة الى منهجه الجدلى الشهير أو منطقته . . . » . ويقول ه . وولش : « لقد فسر هيجل سير التاريخ كتقدم دياكتيكى وفهم الديالكتيك علينا الرجوع الى أكثر الأمور الفلسفية تجريدا أى الى المنطق . . . » ويقول فوستر : « ان نظرية هيجل فى القانون والحرية تعتمد أساسا على نظريته الميتافيزيقية الى المنهج الجدلى ، والنظرة الميتافيزيقية التى يقصدها فوستر هى المنطق لأن المنطق والميتافيزيقيا عند هيجل شئ واحد وهما العرض المنظم لتطور العقل الخالص وبيان ما فى هذا التطور من ضرورة منطقية ، وهذه هى المنطقية التى تحكم سير العقل هى التى عرضها هيجل عرضا تفصيليا فى ثلاثة أجزاء

تكون « علم المنطق » أو المنطق الكبير ، ثم عاد فأجزها في القسم الأول من موسوعة العلوم الفلسفية ، وهو القسم الذى يسمى عادة بالمنطق الصغير .

وإذا كانت دراسة المنطق الهيجلى هامة لفهم الفلسفة الهيجلية فإنها أكثر أهمية لفهم الأثر الهيجلى فى الفلسفة المعاصرة لا سيما فى الفلسفة الماركسية ، ولهذا قال لينين : « أنه يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم رأس المال لكارل ماركس - لا سيما الفصل الأول منه - ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ، ونفهمه بأكمله ، ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين !! » .

البحث عن منهج . . .

الفلسفة الهيجلية فلسفة مثالية واحدة تشدد ادراك الأشياء فى نسق كلى واحد وتحاول تفسير العالم تفسيراً عقلياً يبرز ضرورة وجود الأشياء بحيث يبدو كل شئ فى مكانه المناسب . كل شئ له معناه الخاص الذى يستمد من وضعه داخل هذا الكل الهائل . ولكى نفهم المنهج الذى تسير عليه هذه الفلسفة فى الكشف عن حقيقة الكون والوصول الى تفسير عقلى له لا بد أن نضع فى ذهننا أمرين هاميين : الأول هو أن هذه الفلسفة وإن كانت تنقسم الى ثلاثة أقسام هى المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح فإن هذه الأقسام الثلاثة لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو العقل فى أحواله المختلفة ؛ فهى تدرس فى القسم الأول العقل الخالص وتحاول الكشف عن النسيج الذى يتألف منه هذا العقل وهذا هو موضوع المنطق ، ثم هى تدرس فى القسم الثانى هذا العقل نفسه فى حالة تخارج أى حين يغترب عن نفسه فى الطبيعة . أما القسم الثالث فهو

مركب القسمين السابقين لأنه دراسة للعقل حين يعود الى نفسه ويمارس نشاطه فى الطبيعة . والامر الثانى الذى يجب ألا يغيب عنا هو أن المنهج فى هذه الفلسفة لا ينفصل عن المذهب - يقول هيجل : « المنهج لا ينفصل عن موضوعه بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضواً فروعه وثماره . . وما يكمن فى هذا الموضوع من جدل هو الذى يحركه . . وعلى ضوء هذين الاعتبارين - أن موضوع الفلسفة الهيجلية هو العقل وإن منهجها لا ينفصل عن هذا الموضوع - نستطيع أن نصل الى هذه النتيجة وهى أن المنهج الهيجلى هو المنهج الجدلى . وهذا المنهج ليس شيئاً آخر غير حركة العقل الخالص ، وهى الحركة التى قام بعرضها فى المنطق . ومن هنا فإن فى وضوح : « العرض المنظم لهذا المنهج هو المهمة الخاصة التى يضطلع بها المنطق . . » .

غير أن هيجل لم يصل الى تحديد المنهج الفلسفى إلا بعد أن استعرض المناهج وقام برفضها جميعاً . ولقد بدأ فى « ظاهريات الروح » - باستعراض منهجى الحس المشترك ومنهج الحدس الصوفى ونظر اليهما نظرة ساخرة تسقطهما من قائمة المناهج الجادة . قل عن المنهج الأول : أن أولئك الذين يبحثون عن طريق هين يسير للمعرفة أو طريق «ملوكى» للعلم سوف يجدونه حين يضعون ثقتهم فى رجاحة الحس المشترك ، أما إذا رغبوا الحياة مع عصرهم وما فيه من فلسفة فليس عليهم أكثر من قراءة ما يوجه الى الأعمال الفلسفية من انتقادات ، ويكتفيهم فضلاً عن ذلك أن يقرأوا المقدمات التى تكتب عادة لهذه الأعمال . . وهذا هو طريق رجل الشارع ويمكن اجتياز به شباب النوم : « وقال عن المنهج الثانى أما الطريق الثانى فهو طريق الحدس . . »

وهو يتطلب منك أن ترتدى مسوح الرهبان وعلى طول هذا الطريق تتهادى كثير من العواطف النبيلة تدور كلها حول الحق والخالد واللامتناهى .. غير أننا نخطئ حين نسمى ذلك طريقاً لأن هذه العواطف النبيلة لا تجهد نفسها فى السير خطوة واحدة - لكنها تجد نفسها بقفزة واحدة أمام الحقيقة ذاتها وجها لوجه .. »

ثم يعود هيجل بعد ذلك فى مقدمة كتابه « علم المنطق » الى الحديث عن منهج الفلسفة فيرى أننا لا بد أن نسلم بادية ذى بدء بأن المحاولات التى قم بها بعض الفلاسفة لتطبيق مذاهب العلوم الأخرى على الفلسفة هى محاولات فاشلة .. ذلك لأن المنهج الفلسفى لا بد أن ينبع من صمم الفلسفة ذاتها .. فالفلسفة اذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة ينبغى عليها ألا تستعير منهجها من علم آخر أو أن تقنع بمزاعم الحدس أو تستخدم الاستدلالات التى تعتمد أساساً على تفكير خارجى .. ومن هنا فقد عرض هيجل لمنهجه الرياضى والعلوم وانتهى الى رفضهما معاً . قال فى هذه المقدمة: « لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجاً خاصاً فى دراسة موضوعاتها وكذلك كان للرياضة البحتة منهجها الذى يتناسب مع موضوعاتها المجردة .. ولم تكن الفلسفة - حتى ذلك الوقت - قد اكتشفت منهجها الخاص ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد الى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحياناً أو تلتمس العون أحياناً أخرى من منهج العلوم التجريبية ، أو تلجأ أحياناً نالته الى رفض المنهج بصفة عامة .. »

ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق منهج العلوم التجريبية - كما فعل لوك وغيره - فى مجال الفلسفة « كما أنك تجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج الرياضى

كما فعل اسبنوزا وفولف وغيرهما .. » وتلك كلها محاولات فاشلة لأن هذين المنهجين لا يصلحان لدراسة الفلسفة ، فمنهج الاستقراء التجريبى - الذى يسميه هيجل كذلك بالمنهج التحليلى - يعتمد على تحليل الواقع العيى وورده الى قوانين كلية الا أنه تنقصه الضرورة فى البداية التى يبدأ منها ، كما تنعدم الضرورة كذلك بين القانون الذى يصل اليه وبين الظواهر التى يفسرها هذا القانون .. أما منهج الاستنباط الرياضى الذى يسميه بالمنهج التأليفى ... فهو لا يصلح كذلك للفلسفة لان الموضوعات التى يدرسها تفقر هى الأخرى الى الضرورة ، اذ ليس من شأن الرياضة أن تبرهن على ضرورة وجود الموضوعات التى تدرسها . أما المنهج الفلسفى الصحيح فهو المنهج الجدلى وهو منهج تحليلى وتأليفى فى آن واحد . وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين وانما هو يمزج بينهما ويدمجهما فى ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف فى كل خطوة من خطوات سيره . وهذه الحركة التى تجمع فى جوفها حركتين أخريين هى نشاط العقل الخالص الذى يقوم المنطق بدراسته وتحليله ، اذ ليس المنطق مجرد دراسة لصور الفكر وأشكاله الفارغة فحسب كما كان يظن أرسطو قديماً ، لكنه دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو للحياة الباطنية للعقل الموضوعى الذى يتجلى فى العالم ، وهى دراسة تكشف لنا أن العقل جدلى الطابع وأنه يسير على ايقاع ثلاثى من ايجاب الى سلب الى تأليف بينهما .. تلك ماهية الفكر وطبيعة الروح : « فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقاً جديداً لكى تتوافق مرة أخرى .. ومن ثم يكون الاتفاق

النهائي اتفاقاً روحياً ، أعني أن مبدأ العودة إنما يكون في الفكر - وفي الفكر وحده - فاليد التي أحدثت الجرح هي نفسها التي تداويه .. ، وإذا أردنا أن نعرف كيف تنقسم الروح على نفسها وكيف يكون الفكر جدلياً بطبعه فإن علينا الرجوع الى المنطق . فهذه الموضوعات نفسها دروس رئيسية هناك .

جانبان لعلم المنطق ..

الجانب الانطولوجي أو الميتافيزيقي :

افرض انك أردت أن تبحث منطقياً عن العناصر الضرورية للعالم بحيث تسقط منها كل ما هو عرضي وحادث ، أعني كل ما يمكن أن تتصور العالم بدونه ، فما الذي تنتهي اليه من هذا البحث ؟ سوف تنتهي الى أن تصورات كالمنزل والشجرة والحصان .. الخ . هي تصورات عرضية أي أننا يمكن أن نتخيل عالماً لا توجد فيه منازل ولا أشجار ولا أحصنة فهي ليست اذن عناصر ضرورية لوجوده . لكن الأمر مختلف في تصورات مثل : الوحدة والكثرة والوجود واللاوجود .. الخ . اذ لا يمكن أن تتصور عالماً بلا وحدة لأن أي تصور للعالم لا بد أن يكون بذاته واحداً ولا بد أن يحتوي على موضوعات كل منها موضوع واحد . ومجموع هذه الموضوعات يفترض ضرورة وجود «الكثرة» .. وقل مثل ذلك في « الايجاب » و «النفى» ، و «الكم» و «الكيف» .. الخ . اذ من المستحيل أن نفكر في عالم لا يمكن فيه اثبات شيء أو انكاره أو أن يقال انه كذا كما وكيفاً .. وهذه التصورات الضرورية أو الشروط المنطقية للعالم كما أطلق عليها كانت هي المقولات أو هي الهيكل العظمى للعالم بعد أن تكون قد جردت بفكرك

الأشياء من صفاتها الحسية العارضة صفة وراء صفة بحيث تجد نفسك بعد ذلك أمام « عالم الماهيات البسيطة وقد تحررت من كل تعيينات الحس » كما يقول هيجل .

لكن قد يعترض معترض فيقول : كيف يمكن أن يحدث ذلك ؟ ان من المستحيل أن تتصور الوحدة دون أن تكون وحدة شيء ما ، أعني من المستحيل أن تتصور الواحد بذاته منفصلاً عن الرجل الواحد والمنزل الواحد والحصان الواحد . فهذه الكليات التي ذكرتها لا يمكن أن يكون لها وجود اذا أسقطنا ما في العالم من أشياء حسية . غير أن الاعتراض لا يعني سوى القول باستحالة وجود « الواحد » وجوداً فعلياً منفصلاً عن الشيء المادي ، وهذا جد صحيح ، ولم يفترض هيجل لحظة واحدة أن مقولة الواحد أو غيرها من المقولات يمكن أن توجد وجوداً فعلياً منفصلاً عن الأشياء الحسية لكن الفصل بينهما ليس الا فصلاً منطقياً فحسب أي أنه فصل في الفكر وحده .. فمقولة الكم لا يمكن أن توجد وجوداً فعلياً بذاتها بل لا بد أن تكون كمية من الماء أو التراب أو ما شابه ذلك ولا يمكن أن ينفصل الكم عن الماء في عالم الواقع ، فلا نستطيع مثلاً أن نضع الكم في جيب والماء في جيب آخر لكنهما يمكن أن ينفصلا في الفكر اذ نستطيع أن نجرد الكم من الماء أو التراب أو الحديد ، وبذلك يمكن أن نقول ان فكرة الماء تنفصل منطقياً عن فكرة الكم لأنهما ببساطة فكرتان مختلفتان . ففكرة الكم ليست هي فكرة الماء وهذا هو كل ما نقصده ؛ وهو قريب الشبه بقولنا أنه على الرغم من أن الأعداد الحسابية يستحيل أن توجد وجوداً فعلياً منفصلة عن الأشياء الحسية .. فلا يمكن مثلاً أن نلتقي بالعدد ٢ يسير وحده في الشارع لكننا

نلتقى به دائما مدمجا في أشياء حسية فلتقى
 بين ومنزلين وشجرتين .. الخ . ومع ذلك
 فإن هذا لا يمنع عالم الرياضة من تجريد الأعداد
 ودراستها دراسة عقلية خالصة . ومن المهم أن
 نشير الى أن هيجل كان على وعى تام بهذه الحقيقة،
 يبينها دائما الى أن المنطق وإن كان دراسة للفكر
 الخالص أو المقولات العقلية الخالصة فهو لا يتفصل
 عن الواقع لأن المقولات هي الماهية الأساسية
 للأشياء . وهي قلب الأشياء ومركزها . وهي
 « قمة البساطة وألف بدء كل شيء وآخر ونحن
 نعرفها حق المعرفة فهي ما نلتقى به في حياتنا
 اليومية باستمرار مثل : يكون ولا يكون وكيف
 وكم وقدر وجود بالقوة ووجود بالفعل .. الخ »
 ولهذا فإن المنطق وإن كان يمثل الخطوة الأولى
 في الفلسفة الهيجيلية فإنه لا بد بالضرورة أن
 ينتقل الى فلسفة الطبيعة لأن مقولاته إن ظلت
 معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف
 لا يعبر عن الواقع الذي نحله . لكن فلسفة
 الطبيعة هي الأخرى ليست نهاية المطاف بل لا بد
 من الانتقال منها الى فلسفة الروح التي تمثل
 الخطوة الثالثة التي تجمع بين الخطوتين السابقتين .
 فلإنسان من ناحية جزء من الطبيعة لأنه حيوان
 ولأنه موجود مادي ولكنه من ناحية أخرى
 موجود روحي أو كائن حي عاقل له عالم روحي
 واسع . وعلى ذلك فالمنطق لا يقف وحده ولا تقع
 مقولاته في عالم آخر كعالم المثل الأفلاطونية وإنما
 هي على العكس « موجودة أمانا في كل وقت
 وعلى شفاهنا دائما .. » فهي العمود الفقري
 للعالم أو هي جوهر العالم كله عليها يعتمد وجود
 الأشياء الجزئية لأنها مجموع الخصائص الأساسية
 التي لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد
 وجوده معها . ومن هنا يمكن أن نقول إنها

« موضوعية » لأنها تمثل ماهية الأشياء الموضوعية ،
 لكنها من ناحية أخرى مقولات « عقلية » فهي
 إذن مقولات « عقلية موضوعية » أو هي نسق
 العقل الموضوعي كما يتجلى في العالم ، وهي من
 ناحية ثانية مطلقة لأن وجودها لا يعتمد على شيء
 آخر غير ذاتها بينما وجود الأشياء الجزئية يعتمد
 عليها . ومن هنا كانت المقولات هي « العقل
 المطلق » ، والعقل المطلق هو الله ، وهكذا
 نستطيع أن نفهم في يسر عبارة هيجل الشهيرة
 التي اختلف في تفسيرها الباحثون : « ينبغي أن
 ينظر الى المنطق على أنه نسق العقل الخالص ، أو
 ملكوت الفكر الخالص ، وهذا الملكوت هو
 الحقيقة كما هي بلا قناع - في ذاتها ولذاتها -
 ويمكن للمرء أن يعبر عن ذلك بقوله : أن
 مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية
 قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي .. »

الجانب الاستمولوجي أو المعرفي :

إذا كنا قد ركزنا على ما للمقولات من طابع
 انطولوجي - وهو ما يفعله هيجل باستمرار
 معرضا فلسفة كانت - فيجب ألا ننسى أيضا
 طابعها الاستمولوجي ... فالأقسام الثلاثة
 الكبرى التي ينقسم إليها المنطق الهيجلي وهي :
 الوجود والماهية والفكرة الشاملة - تمثل ثلاثة
 ألوان من المعرفة . فالقسم الأول - الوجود -
 يعرض علينا التصورات التي يستخدمها الحس
 المشترك في معرفته للعالم ، أما القسم الثاني -
 الماهية - فهو يقدم لنا المقولات التي يستخدمها
 العلم ، أما مقولات الفكرة الشاملة فهي التي
 تستخدمها الفلسفة بصفة خاصة .

مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية
 فالحس المشترك - وهو أدنى مظهر من مظاهر

الوعى - يخبرنا أن الأشياء موجودة وانها ماثلة لحواسنا وتلك هي مقولات الوجود والصور المختلفة التي يتشكل فيها .. كالكم والكيف والقدر ورجل الشارع لا يتعدى هذه المقولات، اذ يكفيه جدا أن يعرف أن هذا الشيء له «قدر» معين من الكيف والكم ، والوجود كذلك هو دائرة المباشرة .. والحس المشترك يعتبر المباشرة كما لو كانت حقيقة العالم فما هو موجود مباشر، ما هو حاضر أمامه : هذا المنزل وهذه الشجرة وهذه المنضدة - هذه الأشياء المباشرة هي حقيقة العالم وكيفها وكمها هما بالضبط ما يدرك منها أدراكا مباشرا .

فاذا ما ارتفعنا من هذه النظرة الدنيا الى النظرة العلمية وجدنا أن الكم والكيف لا يزالان لازمين أيضا لكن ما يميز العلم عن الحس المشترك هو أنه يصنف الأشياء تصنيفا منهجيا ويقدم بالتالى عددا من الفروق والاختلافات الى عالم المعرفة ، ولك أن تقول انه الحس المشترك حين يصبح أكثر دقة وضبطا وتحديدا ، ولهذا نجد العلم يستخدم مقولات الماهية بصفة خاصة كالشيء وخواصه ، والقوة ومظهر تحققها ، والجوهر والعرض والسبب والنتيجة والفعل ورد الفعل ... الخ . فالعلم يحاول أن يفهم خصائص الشيء وأسبابه والقوى التي تتحكم فيه ومتى يكون فعلا ومتى يكون رد فعل لغيره من الأشياء .

ومن هنا كان العلم مرحلة متقدمة من الحس المشترك . قضية محل مقولات الماهية محل مقولات الوجود وتقدم لنا معرفة أكثر كفاية عن العالم . لكن المعرفة الكاملة تحصلها عن طريق الفلسفة وحدها فهي التي تعرف الكون عن طريق مقولات العقل وهي مقولات الفكرة الشاملة . وهنا نجد كذا مقولات : الفكر الذاتى والفكر

الموضوعى والحياة والغائية والفكرة المطلقة .. الخ أى اننا سننتهى الى أن الكون كله عبارة عن كائن حى عضوى وأنه لا شيء فى العالم سوى الروح أو الفكرة المطلقة أو العقل الموضوعى ، تلك هي الحقيقة الكاملة عن الكون . والمعرفة هنا هي الفلسفة . والفلسفة تجاوز العلم وتعلو عليه كما أن العلم يجاوز الحس المشترك : صحيح أن العالم يتألف من كم وكيف، لكن الأصح من ذلك أن نقول ان شبكة هائلة من العلاقات أو نسق من الأسباب والنتائج ، أما الحقيقة الكاملة فهي أن العقل الموضوعى هو جوهر العالم . لكن يجب ألا نظن أن الحقيقة العليا تحذف الحقائق الدنيا - والمقولات العليا تحوى المقولات الدنيا وتستوعبها، ومن ثم فالفلسفة تشمل صدق العلم، فحين نقول ان العالم فكر فان ذلك يتضمن كل مايقونه العلم حين يتحدث عن الأسباب والنتائج . فالعلم والفلسفة ليسا ضدّين لأن الفلسفة تسلم بكل ما جاء به العلم لكنها تضع معرفته فى نظرة أعم وأشمل ، ولما كانت مقولات المنطق تعرض لنا العقل الذاتى الذى يحاول ادراك العالم وفهمه فانها فى الوقت ذاته تعرض علينا المحاولات التي قام بها العقل البشرى فى هذا السيل وصاعها فى مذاهب فلسفية . فكل مقولة تقابل مذهباً فلسفياً معينا ، ومن هنا فان المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة: فتاريخ الفلسفة يبدأ بالممارسة الايلية التي تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود وهي أول مقولة فى سلسلة المقولات ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهي مقولة العدم وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين آخرين وهذه الفكرة العينية هي مقولة الصيرورة التي تتضمن مقولتي الوجود والعدم ، وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة

معبراً عن سلسلة المقولات في صورة مذاهب تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً لمقولة أعلى .. حتى تصل هذه السلسلة الى قمتها في مقولة الفكرة المطلقة وهي المقولة التي يعبر عنها مذهب هيجل .

معنى ذلك كله أن دراسة المقولات وتسلسلها تعنى أولاً : دراسة الأشياء كما هي في حقيقتها، فهي الخصائص الجوهرية لهذه الأشياء . لكنها تعنى ثانياً : دراسة العقل الموضوعي كما يتجلى في العالم لأن المقولات خصائص «عقلية» لموضوعات العالم . وهي تعنى ثالثاً : دراسة المقولات التي تفكر بواسطتها أو نسق المقولات الذاتية . ومن هنا كان العقل الموضوعي والعقل الذاتي متحدين وكان المنطق علم الاثنين معا ، وهو باعتباره علم العقل الموضوعي فهو انطولوجيا او ميتافيزيقيا وهو بوصفه علم العقل الذاتي فهو استمولوجيا أو معرفة . وبما أنه علم العقل البشري - أعنى العقل الذاتي - فهو أخيراً علم المنطق بالمعنى المألوف لهذه الكلمة .

القسم الأول : الوجود

هذا هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة الكبرى التي ينقسم إليها علم المنطق (وهي الوجود - الماهية - الفكرة الشاملة) ومقولات الوجود - كما سبق أن رأينا تعبر عن نظرة الوعي الحسي حين يحاول معرفة العالم . وهو هنا يتعرف على خصائص ثلاث ينقسم إليها الوجود وهي : الكيف والكم والقدر ، وهي خصائص لا يمكن - منطقياً - ادراك احداها قبل الأخرى . فنحن ندرك الكيف ادراكاً مباشراً ، فنعرف أن هذا الشيء شجرة قبل أن نعرف حجمها أو وزنها أو ارتفاعها أو قبل أن نعرف كمها . وتاريخ العلم

يظهرنا على أن الانسان أدرك كيف الأشياء قبل أن يصل الى كمها ، وعلى ذلك فالكيفية مباشرة والكم متوسط (لأننا نعرفه عن طريق شيء آخر). أما القدر فهو يعنى أننا نعرف أن هذا الكيف المعلن يرتبط بهذا الكم المحدد ومنهما معا يتكون الوجود .

والقسم الخاص بالكيف ينقسم داخلياً ثلاثة أقسام هي : الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات . والمقولة التي يبدأ بها المنطق هي الوجود الخالص لأنها تسبق جميع المقولات الأخرى منطقياً ولأنها أكثر المقولات عمومية وشمولاً ولأنها المباشرة الخالصة : « فكما أننا في ظاهريات الروح بدأنا بالوعي المباشر فأننا هنا لا بد أن نبدأ بالمعرفة المباشرة .. وبما أننا في ميدان العلم الخالص فلا بد أن نبدأ بالمباشرة الخالصة .. وهذه المباشرة الخالصة هي الوجود الخالص وهو لا يعنى شيئاً سوى الوجود بصفة عامة ، الوجود ولا شيء آخر دون أية تحديدات أخرى . » والوجود الذي يخلو من كل تحديد أو تعيين فلا سمة ولا طابع ولا خاصية ولا تعين من أى نوع - هذا الوجود هو نفسه العدم « فما دام الوجود هو اللاتعين فهو ليس على ما هو عليه (أعنى تعيناً ايجابياً) فهو ليس وجوداً بل عدم .. » وما العدم ؟ هو مجرد شيء موجود لأنه ليس عدماً محدداً أو معيناً . وعلى ذلك فالوجود هو العدم والعدم هو الوجود . فكل منهما ينتقل الى الآخر لأنهما أشبه بطرفي المعادلة لو وضعت أحدهما مكان الآخر فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً .

وما نسميه ميتافيزيقياً بالوجود والعدم هو ما نسميه منطقياً بالايجاب والسلب . وما دامت المقولات هي جوهر الأشياء فإن معنى ذلك أن

الاشياء جميعا توصف بالايجاب والسلب أو الوجود والعدم . فكل شئ فيه من الايجاب بقدر ما فيه من السلب ، كل شئ موجود وغير موجود في نفس الوقت أعني أنه بصير .

حقيقة الوجود هي الصيرورة فكل شئ دائم الحركة والتغير ، وليست الصيرورة الا الايجاب الذى دخله السلب ، أو هي الوجود الذى يحمل السلب فى جوفه . والسلب تعين ، ومن هنا كانت الصيرورة هي الوجود وقد تعين أو هي الوجود المتعين فما يصير هو الوجود أو الشئ المتعين وقد ظهر هذا الشئ المتعين حين دخل السلب على الوجود فقطعه الى شرائح كل منها « شئ ما » لا نعرفه بعد ، وكل ما نعرفه عنه أنه وجود متعين فحسب . ومن هنا يبرز دور السلب فى تحديد الموجود لأن اتصاف الشئ بصفة ما أو بكيف ما هو فى نفس الوقت استبعاد لبقية الصفات : فحين أقول « مجلة فلسفية » فأنى أستبعد بذلك المجالات الأدبية والعلمية والرياضية . الخ ولهذا فان علينا أن نلاحظ أن التعين ايجاب وسلب فى آن معا أو هو وضع ورفع فى وقت واحد فاذا تعين الشئ بالتثليث انتفى عنه التريع . . وهكذا يصبح التعين حدا . ومقولة الحد تتضمن بالضرورة مقولة التناهي ذلك لأن وجود الحد يعنى أن الشئ متناه فكل موجود محدود أولا ، ومتناه ثانيا ، فهو فى مقابل آخر يقوم بازائه . وهكذا تؤدى مقولة التناهي الى مقولة الآخرية لأن فكرة الحد نفسها تعنى أنه لا بد أن يكون هناك شئ وراء هذا الحد فاذا عرفنا بالتالى أن هناك شيئا وراء هذا الحد هو « الآخر » . ونحن بذلك نصل الى فكرة « الشئ » و « الآخر » ، أو ان شئت فقل ان الموجود يتألف من « وجود فى ذاته » ، أى وجود خاص به هو نفسه ثم وجود

من أجل الآخر ، (وهذه التفرقة الرئيسية ستلعب دورا خطيرا فى الفلسفة الوجودية بعد ذلك خاصة عند سارتر) . ولكن هذا الآخر هو بدوره شئ وعلى ذلك فالشئ والآخر متحدان ، وهذا الآخر بدوره شئ ما ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر وهكذا الى ما لا نهاية : هذه المنضدة شئ وهذه المكتبة آخر بالنسبة لها ، لكن المكتبة نفسها شئ والحائط آخر بالنسبة لها لكن الحائط شئ والشجرة آخر وهكذا تسير السلسلة الى ما لا نهاية . وهذا هو اللامتاهى الفاسد أو الكاذب أو الزائف لأنه يعتمد على رفع الحد باستمرار ويسير فى خط مستقيم وهو لهذا اللامتاهى ذو الاتجاه الواحد ، أما اللامتاهى الحقيقى فهو اتحاد الشئ والآخر فى هوية واحدة ، وأوضح نموذج لهذه الهوية « الذات البشرية » ، حين تتخذ من نفسها موضوعاً للتفكير فتصبح ذاتا وموضوعا فى وقت واحد أو شيئا وآخر فى آن معا . وهذه الوحدة هي الوجود للذات أو الوجود من أجل الذات (وهى المقولة التى سوف يبرزه سارتر على نحو خاص) .

مقولة الوجود للذات هي الهوية التى ترتبط مع نفسها فحسب ، وذلك هو الواحد . لكن الواحد بما أنه يرتبط مع نفسه فهو يعبر عن علاقة سلبية بينه وبين نفسه أو بينه وبين الآخر الذى امتصه فى جوفه ، وهذه العلاقة السلبية هي الطرد الذى يؤدى الى آحاد كثيرة . الا أن هذه الآحاد الكثيرة ترتبط فيما بينها - لأنها كلها آحاد فهناك هوية بينها - وهذا الارتباط أو هذه الهوية هي الجذب ، ومن هنا فان الجذب والطرد متحدان وينتقل كل منهما الى الآخر . لكن هذا الانتقال يلفى وجودهما فالجذب لا يصبح جذبا ، والطرد لا يصبح طردا . وهاتان المقولتان لأنهما نهاية

الكيف فهما يمثلان الكيف كله ومن ثم فإن رفعهما رفع للكيف كله بحيث لا يبقى أمانة سوى وجود بلا كيف أو وجود غير كيفي وهذا هو الكم " فالكم طابع خارجي للوجود لا يتحد معه في هويته واحدة ولا يؤثر فيه على الإطلاق : فمثلا يظل هو هو كبر أو صغر واللون يظل أحمر اشتد نعنه أو ضعف .. » .

وينقسم الكم ثلاثة أقسام هي : الكم الخالص والكمية والدرجة وهي تقابل أقسام الكيف الثلاثة الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات . فتحقق بالغاء الطرد والجذب نصل الى كم خالص (مقابل الوجود الخالص) لم يحدد بعد أى لم يدخل عليه السلب أو الحد ، وهذا الحد هو الذى يقطعه الى شرائح وتسمى هذه العملية بتحديد الكم أو تقسيمه الى كميات . والكمية هنا هي الوجود المتعين فى دائرة الكيف ، ويمكن أن تسمى بالكم المتعين وهذا الكم المتعين هو الدرجة لأن عشر درجات كمية محددة وليست كما خلاصا . والدرجة العاشرة هي الحد اذ عندها تنتهى الكمية غير أن هذا الحد يتحد مع الدرجة ١١ ، ١٢ ، ١٣ .. الخ . ونحن بذلك نجاوز الحد الى كمية ثانية وثالثة ... وهكذا الى ما لا نهاية ، وهذا هو اللامتناهى الزائف وقد عاد الى الظهور من جديد فى دائرة الكم . غير أن الكميات يرتبط بعضها ببعض ويظهر ذلك واضحا فى المعادلات الرياضية ، فعلى الرغم من أن $\frac{9}{18}$ كمية ، ٣ كمية أخرى الا أنهما فى الحقيقة كمية واحدة وذلك هو اللامتناهى الحقيقى كما يظهر فى ميدان الكم فى مقولة النسبة الكمية ، فالنسبة الكمية تحديد ذاتي والتحديد الذاتى أو الداخلى ليس الا كيفا جديدا يعود الآن الى الظهور .

الكيف أدى الى الغاء نفسه فظهر الكم ، ثم

أدى هذا الكم الى كيف جديد ، ومن هنا يمكن أن نقول انهما مرتبة لكل منهما يؤدى الى الآخر ، وهذا الارتباط الضرورى بين الكيف والكم هو ما يسمى بالقدر ، فالوجود لا بد أن يكون له قدر معين من الكيف والكم : هذه القطعة من الحجر لها مجموعة من الخصائص تسمى كيفها ثم هي لها فضلا عن ذلك كم معين يناسب هذا الكيف أى ان هناك ارتباطا وثيقا بين كيفها وكمها ، بمعنى أنه يستحيل أن توجد قطعة من الحجر ارتفاعها آلاف الكيلومترات لانها فى هذه الحالة لن تكون قطعة من الحجر وانما تكون جبلا أو هضبة . فهذا الكم الجديد لا يناسب الكيف القديم ، فلا بد له اذن من كيف جديد هو الجبل أو الهضبة . ومعنى ذلك أن القدر هو تطابق الجوانب الكيفية مع الجوانب الكمية فى الشيء . ومعناه أيضا أنه يمكن أن يحدث تغير فى كم الشيء - أو كيفه - داخل حدود معينة دون أن يكون لهذا التغير أثر يذكر فى وجود الشيء . فطول الانسان يمكن أن يزيد أو ينقص بضعة سنتيمترات ويظل مع ذلك انسانا لكنه اذا أصبح عشرة أمتار كان ماردا أو عفريتا أى انه اذا تجاوز التغير الكمى حدودا احتاج الى كيف جديد . فتغير الكم ان تجاوز حدودا معينة - يؤدى الى تغير فى الكيف وظهور « قدر » جديد من الكيف والكم . وهذه المقولة يسميها « هيجل ، بالكمية النوعية وهى ما يطلق عليه الماركسيون اسم القانون الأول للجدل الماركسى أو « قانون تحول الكم الى الكيف والعكس » .

القسم الثانى : الماهية

انتهينا فى القسم السابق الى أن الكم والكيف متحدان لأن الكيف يتحول الى الكم ، والكم

يعود بدوره ويتحول الى كيف جديد ، وبالتالي فكل منهما يتحول الى آخر، واذن فهما متحدان. غير أن القول بأن كلا منهما يتحول الى الآخر يتضمن انهما متباينان ، لأن تحول الشيء الى شيء آخر يعنى أن الشيء الثانى مختلف عن الشيء الأول والا لما كان هناك تحول ، وعلى ذلك يكون لدينا جانبين : جانب اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة ، وجانب اختلافهما أو تباينهما . ويؤدى ذلك الى ظهور طبقتين للوجود ، الطبقة السفلى وهى الوحدة الذاتية أو الوجود غير المتميز، وهى طبقة تقوم أساسا على هوية الكم والكيف ، والطبقة العليا وهى الوجود المتميز وهى تقوم على تباين الكم والكيف . وهذا التصور المزدوج للوجود هو الماهية .

وتنقسم الماهية - كما انقسم الوجود من قبل - ثلاثة أقسام هى : الماهية باعتبارها أساسا للوجود والظاهر ثم الحقيقة الواقعة أو الوجود بالفعل . ويبدأ القسم الاول بمقولة الهوية التى تشبه الوجود الخالص الا أنها تشير صراحة الى الاختلاف (الذى يقابل السلب) لأن الشيء هو ما هو بفضل اختلافه عن شيء آخر ، فالهوية والاختلاف متحدان ، فلو أننى قلت ان هناك رجلين مختلفين فلمن يكون لهذا القول معنى مالم يكن هناك شيء من الهوية هو الذى جعل الاختلاف ظاهرا . واذا قلت عن شيئين انهما متحدان فى « كذا وكذا » فان عبارة فى كذا وكذا تدل على انهما متحدان فى جانب ويختلفان فى آخر فلا يمكن للهوية أن تعرف بدون الاختلاف . جاء فى الحديث القدسي : « كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفون .. » فحتى الله وهو الهوية الخالصة حين أراد أن يعرف خلق شيئا آخر هو الناس ليعرفوه وتوضح

لنا هذه الفكرة نفسها ما يقوله سارتر من « أن الله لو كان ماهية خالصة ما استطاع أن يعرف ذاته » بل ان الهوية الصورية فى المنطق القديم تذهب الى أن « أ هى أ » عن طريق كونها ليست «أ» فأنا ما أنا عن طريق كونى لست شيئا آخر غير ذاتى : لست أنت ؛ فالآخر ضرورى لكى أعرف من أنا ، وتلك هى الصورة المقابلة لقانون الهوية أو ما يسمى فى المنطق التقليدى بقانون التناقض وهى نفسها صورة الهوية فى صيغتها السلبية .

الهوية اذن لاتفصل عن الاختلاف، والاختلاف لا معنى له بدون الهوية ، فكل منهما حد نسبى ولهذا يفترض الآخر . واتحاد هاتين المقولتين يعطينا مقولة الأساس ، فليست حقيقة الشيء انه فى هوية مع نفسه أو أنه مختلف عن غيره وانما حقيقته أنه يشتمل على آخر هو ماهيته وبهذا لاتكون الماهية انعكاسا مجردا فى الذات أى الجانب الباطنى من الشيء وانما تكون انعكاسا فى الآخر أى ارتباطه بغيره من الاشياء ، فالشيء دائما يشير الى شيء آخر هو أساسه . ومن هنا كان الأساس هو الماهية الداخلية للشيء ، وهو لا يكون أساسا الا حين يكون أساسا لشيء ما أعنى أساسا للآخر ، فإذا قلنا عن شيء ما انه أساس فلا بد أن يكون هناك شيء آخر يقوم على هذا الأساس اذ ليس الأساس أساسا لنفسه لكنه أساس لشيء ما . وهكذا تعطينا مقولة الأساس مقولة جديدة هى الوجود الفعلى . والوجود الفعلى ليس هو الوجود الخالص الذى صادفناه فى القسم السابق ولكنه الوجود المدعوم الأساس لأن كل شيء له أساسه فى شيء آخر وهو بدوره مدعوم الأساس عن طريق شيء ثالث ، وهذا هو الوجود الفعلى الذى يمثل عالما من الاعتماد المتبادل وشبكة هائلة من العلاقات المتداخلة اللامتناهية بين الأسس ونتائجها.

والوجود الفعلي يكشف عن عاملين هامين :
الأول هو الانعكاس في الذات الذى يعنى أن
للشئ وجودا مستقرا متحدا مع نفسه فى هوية
واحدة - والعامل الثانى هو الانعكاس فى الآخر
وهو يعنى ان الشئ يعتمد على الموجودات الأخرى
وما ينظر اليه بهذه النظرة هو الشئ •

والتركيز على جانب الانعكاس فى الذات يكشف
لنا عن مصدر الفكرة الكائنية عن « الشئ » فى
ذاته « ويبين مدى قصورها لأنها تركز على عامل
واحد من عوامل تكوين الشئ ليس هوية ذاتية
خالصة وانما هو الهوية التى لها خواص ، وهذه
الخواص هى علاقته بالأشياء الأخرى • ومن هنا
كانت النظرة الصحيحة الى الشئ هى النظرة
المزدوجة التى تراه انعكاسا فى الذات وانعكاسا
فى الآخر فى وقت واحد •

وازدواج الشئ بهذا الشكل يتضمن تناقضا
لأنه فى الوقت الذى يدعى فيه الاستقلال عن
الأشياء الأخرى (وهذا هو معنى الانعكاس فى
الذات) نراه يحطم هذا الاستقلال ويتحول الى
اعتماد على الأشياء الأخرى (وهذا هو الانعكاس
فى الآخر) والوجود الذى ينظر اليه بهذه النظرة
هو الظاهر ، فانظاها لا يعنى سوى التفاضل
الموجود بين الانعكاس فى الذات أو استقلال
الشئ والانعكاس فى الآخر أو اعتماده على أشياء
أخرى ، نكنهما متحدان لأنهما معا يؤلفان شيئا
واحدا • وهذه الوحدة تعطينا نتيجة هامة هى أن
الظاهر متحد مع الماهية أو بمعنى آخر الجانب
الداخلى فى الشئ هو الذى يظهر ، وعلى ذلك
لا تكون ماهية الشئ مخفية وراء الستار الظاهرى
لكنها هى هذا الظاهر نفسه ... وهنا نصل الى
فكرة على جانب كبير من الخطورة وسوف يكون
لها أثرها الواضح فى الفلسفات المعاصرة -

كالماركسية والبرجماتية وغيرها ، وهى اعتبار
الجانب الباطنى من الشئ متحدا مع ما يظهر منه
فالفكرة - كما تقول البرجماتية - هى ما تشير
اليه فعلا ، وما يظهر من متناقضات فى النظام
الرأسمالى هو ماهية هذا النظام نفسه كما تقول
الماركسية •

والتقاء الجوانب الداخلية فى الشئ (أى
الماهية) مع الجوانب الخارجية منه (أى الظاهر)
يعطينا الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل • ومعنى
ذلك أن الشئ لا يكون حقيقة واقعية الا اذا عبر
عن ماهيته تعبيراً كاملاً بحيث كان الظاهر منه هو
نفسه الداخلى ، وبمعنى آخر لا يوصف الشئ
بأنه حقيقة واقعية الا اذا كان يشمل فى
جوفه أساسه وينعدم فيه الافتقار الى شئ آخر
أى ما يكون ضرورياً والضرورى هو العقل ومن
هنا قال هيجل « ما هو عقل حقيقة واقعية وما هو
حقيقة واقعية عقل » وهى الفكرة التى أسىء فهمها
فقليل انها تبرر الدولة البروسية تبريراً عقلياً ،
وهذا خطأ لأن الحقيقة الواقعية ليست هى الواقع
أو الوجود الفعلى • فلو أننا قلنا عن رجل من
رجال السياسة انه ليس رجلاً سياسياً حقيقياً لأنه
لم ينجز من الأعمال شيئاً فانا فى هذه الحالة نعنى
بذلك ما يعنيه هيجل بكلمة الحقيقة الواقعية •
فعلى الرغم من أن رجل السياسة هذا موجود فى
وظيفته الا أنه تنقصه الماهية التى تجعل منه رجل
السياسة على ما هو عليه من الايجاب والفاعلية •

القسم الثالث : الفكرة الشاملة ••

وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة هى
أن جوهر الأشياء عبارة عن فكر ، لكن الفكر له
جانبان هما : الذات والموضوع • ومن هنا سنجد
أن كل جانب من هذين الجانبين يركز عليه بادىء

فان فكرة هذه الأشياء هي التي يدركها العقل حين يلغى الوجود المباشر للشيء فيصل بذلك الى طبيعته العقلية أو فكرته الشاملة .

ويناقش هيجل في هذا القسم أيضا ما يسمى في المنطق الأرسطي بمنطق القضايا ويطلق عليه اسم الحكم ، لكن الحكم عند هيجل ليس نشاطا ذاتيا خالصا يجمع بين فكرتين بسيطتين وانما هو تعبير عن خصائص الأشياء . « فنحن حين نقول « هذه الوردة حمراء » أو هذه الصورة جميلة ، فاننا نعترف أننا لسنا نحن الذين نلحق الجمال من خارج الى الصورة أو الاحمرار الى الوردة ، وانما نقول تلك هي الخصائص المناسبة لهذه الأشياء » والنبتة - كما يقول - بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها ، أعنى أن تصير شيئا فشيئا فكرتها بأن تحصل على تمام وجودها ونضجها . وهذا المثال يعيننا على أن نتبين أن الحكم لا يوجد في رءوسنا فقط أو أننا نقوم بتكوينه بفعل ذاتي فننسب هذا المحمول أو ذاك الى الموضوع ، بل اننا على العكس نلاحظ الموضوع في طابعه النوعي فحسب ، ومن هنا يمكن أن نقول « ان كل شيء حكم » .

ويناقش هيجل بعد ذلك نظرية القياس في المنطق الصوري ويرى أن القياس أسيء فهمه حين قيل انه مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتي ، ويرى أن القياس فكرة موضوعية كبقية المقولات سواء بسواء . فهو يعبر أيضا عن خصائص الأشياء لأن القياس يعبر عن فكرة مؤداها أن الحد الأوسط يجمع بين حدين قصيين ، والصورة القياسية بهذا الشكل هي صورة عامة للأشياء جميعا . فكل موجود هو جزئي يجمع بين الكلي والفردى ، أى ان الجزئية وسيلة أو واسطة بين الفردى والكلي ، وذلك يعطينا الصورة

ذى بدء تركيزا تجريديا فيوصف الكون أولا بأنه ذات ، ثم يوصف ثانيا بأنه موضوع ، وفي النهاية يرفع هذا الانفصال ، وتوصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذى لاهو ذات فحسب ولاهو موضوع فحسب ، وانما هو الذات والموضوع فى آن معا أو هو وحدتهما المطلقة التى تحتفظ فى نفس الوقت بما بينهما من اختلاف . وتنقسم هذه الدائرة ثلاثة أقسام هي : الفكر الذاتى والفكر الموضوعى ثم الفكرة .

والقسم الأول من هذه الاقسام الثلاثة هو وحده الذى يرادف تقريبا كلمة المنطق بمعناها التقليدى فيه يناقش هيجل أولا منطق الحدود لكنه لا يكتفى بتقسيمها الى حدود كلية وفردية (أو شخصية) كما يفعل المنطق الأرسطي ، وانما يناقش العلاقة بين الكلي والجزئى والفردى ويرى أن هناك رابطة ضرورية تربط هذه الافكار الثلاثة ، أو أنها فى الحقيقة فكرة واحدة لها ثلاث زوايا ، وهى لهذا فكرة عينية لانها تكون من عناصر ثلاثة (فهى ليست مجردة) وهى موضوعية لأننا لم نخلقها فهى ليست من صنعنا أى عكس ما يوصف عادة بأنه ذاتي . ونحن حين نقول عبارة مثل : « زيد انسان » فاننا نعنى بذلك أن هذا الفرد جزء من الانسان وهذه العناصر الثلاثة هى التى تكون طبيعة زيد الحقيقية . صحيح أن الكلي (الانسان بما هو انسان) لا يمكن أن يوجد وجودا فعليا « فهو لا يرى ولا يسمع .. وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة فى السماء » كما يقول هيجل . لكن الأصح من ذلك أن نقول ان هذا الفرد الموجود لا يمكن فهمه فهما حقيقيا الا على أنه جزء من كلى هو النوع أو القانون .. الخ . واذا كانت الأشياء الموجودة فعلا هي أفراد تدركها الحواس

الأساسية للقياس التي تتكون من طرفين يجمع بينهما الحد الأوسط وإذا كنا لا نستطيع أحيانا أن نرى ذلك بوضوح فما ذاك إلا لأن الطبيعة تعجز عن عرض المقولات المنطقية في صفتها ونقائها •

والقسم الثاني وهو الفكر الموضوعي لا يعنى أننا خلفنا الفكر وراءنا وانتقلنا من الفكر الخالص الى العالم المادى الخارجى بالمعنى الذى سيحدث فى نهاية المنطق حيث يتم الانتقال الى الطبيعة • ذلك لأننا لا نزال فى دائرة الأفكار المنطقية • فالموضوعية فكر كالذاتية سواء بسواء ، وما يدرسه هيجل هنا هو الفكرة الكلية عن الموضوعية ، أو هو فكرة الموضوع الذى يتشكل فى صور ثلاث هى : الآلية والكيميائية والغائية • والموضوع الذى له طابع آلى تكون فيه العلاقة بين الأجزاء علاقة خارجية ، أما فى الكيميائية فنجد أن الموضوع على العكس تميل فيه الأجزاء بعضها الى بعض بحيث تكون على ما هى عليه بالقياس الى بعضها • والنمط الثالث من أنماط الموضوعية هو العلاقة الغائية وهى وحدة الآلية والكيميائية •

والقسم الثالث دو الفكرة وهى نهاية المنطق الهيجلى وقمته ، وهى فى الوقت نفسه نتيجة المقولات السابقة كلها ، ولهذا فهى تشمل هذه المقولات • ويرى هيجل أن الفكرة هى الفكر وقد اكتمل ، أو هى الحقيقة الموضوعية أو هى الحقيقة بما هى كذلك ، فكل ما هو حقيقى يكون كذلك بالقياس الى فكرته • أو يمكن أن نقول ان الشئ لا يكون حقيقيا ما لم يكن هو نفسه فكرة • وإذا سأل سائل وما البرهان على أن الفكرة هى الحقيقة الموضوعية ؟ • لكان الجواب هو أن البرهان على ذلك انما يتمثل فى الاستنباط كله وفى عملية توالد المقولات أو تطور الفكر منذ

بداية سيره الى هذه النقطة التى وصلنا اليها • ذلك لأن الفكرة هى نتيجة سير الجدل كله منذ أن بدأنا بالوجود الخالص حتى الآن • ومن هنا فلمراحل التى درسناها حتى الآن وهى الوجود والماهية والفكر الذاتى والفكر الموضوعى ليست مراحل دائمة أو تقوم بذاتها ، ولكن الجدل يكشف لنا عن تطورها وأنها ليست إلا عناصر حية فى تكوين الفكرة • ولذلك يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى : فيمكن أن يقال انها العقل (بالمعنى الفلسفى لهذه الكلمة) ، أو هى وحدة الذات والموضوع أو وحدة المثالى والواقعى أو انتهاى واللامتاهى • الخ • فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة لأنها تشمل فى جوفها جميع العلاقات السابقة •

نصوص مختارة من « علم المنطق »

المنهج الجدلى :

« لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجا خاصا فى دراسة موضوعاتها ، كما كان للرياضة البحث منهجها الذى يتناسب مع موضوعاتها المجردة. وانك لتجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج الرياضى فى ميدان الفلسفة كما فعل اسبنوزا وفولف وغيرهما.. ولم تكن الفلسفة حتى ذلك الوقت قد اكتشفت منهجها الخاص ، ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد الى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحيانا ، أو تلتمس العون أحيانا أخرى من منهج العلوم التجريبية أو تلجأ أحيانا نائلة الى رفض المنهج بصفة عامة. غير أن عرض المنهج الذى يلائم الفلسفة هو عمل من اختصاص المنطق ذاته ، ما دام المنهج هو الوعى بالضرورة مأخوذا فى اطار الحركة الذاتية الداخلية لمضمون المنطق ولقد قدمت فى كتابى

« ظاهرات الروح » مثلا لهذا المنهج حين طبقته على موضوع عيني هو الوعي (١) وانك لتجد في هذا المثل أنماطا من الوعي تنسخ كل منها نفسها حين تتحقق ، ويكون السلب هو نتيجةها وبه تنتقل الى نسط أعلى . ان الأمر الوحيد البالغ الأهمية في البحث العلمي وتقدمه هو معرفة القاعدة المنطقية التي تقول : ان السلب فيه من الايجاب بقدر ما فيه من السلب ، أو بعبارة أخرى : ان ما هو نقيض نفسه لا ينحل الى لا شيء أو عدم بل ينحل بالضرورة الى سلب لمضمونه الجزئي وان هذا السلب ليس سلبا عاما يشمل كل شيء ولكنه سلب معين محدد يلغى نفسه ، ومن هنا فالنتيجة التي نصل اليها تتضمن الجانب الجوهرى في التصور السابق الذى خرجت منه والا فلن تكون نتيجة بل شيئا مباشرا .. صحيح أن النتيجة تصور جديد لكنه تصور أعلى وأغنى من التصور السابق ، ومن ثم فهو يتضمنه ويتضمن شيئا أكثر منه . انه اتحاد يشمل التصور ويشمل ضده فى آن معا . ومن هذه الخطوط العريضة يتكون نسق التصورات المنطقية بصفة عامة متحررا من أية عناصر أجنبية ترد اليه من الخارج .

ولست أدعى أن هذا المنهج الذى سرت عليه فى المنطق أو بالأحرى الذى سار عليه المنطق نفسه لا يقبل الكثير من الاصلاح والتنقيح فى تفصيلاته الكثيرة المتعددة ، ولكنى على يقين مع ذلك من أنه المنهج الوحيد الصحيح . ويتضح ذلك حين نقول ان المنهج لا ينفصل عن مضمونه . انه المضمون بذاته وما يكمن فى هذا المضمون

(١) كما طبقته بعد ذلك على موضوعات عينية شتى وعلى جوانب أخرى من الفلسفة .

من جدل هو الذى يحركه . وواضح أنه لا يمكن أن ينظر الى أى عرض أو شرح علمى أنه عرض أو شرح علمى ما لم يترسم خطى هذا المنهج ويتفق مع ايقاعه .

ولا بد أن نلاحظ أنه طبقا لهذا المنهج فان الأقسام والعناوين والكتب والفصول والأبواب الموجودة فى المنطق وكذلك الشروح ليس لها قيمة ذاتية ، فهى لا تدخل ضمن نطاق العلم نفسه ، ولكنها جمعت ونظمت بواسطة تفكير خارجى .

ولو أنك فتحت كتابا من كتب المنطق فسوف تلتقى فى بدايته بعبارات مثل : يقسم المنطق قسمين رئيسيين هما نظرية المبادئ ومناهج البحث . ويمكن أن تجد تحت العنوان الأول قوانين الفكر ، ثم يلى ذلك الفصل الأول : التصورات ، القسم الأول فى توضيح التصورات .. وهكذا . أى أنك ستجد تقسيمات يلقيها الكاتب القاء دون استبطاء وبلا تبرير . ولربط الداخلى بينها منعدم اذ يكفى الكاتب جدا حين ينتقل من قسم الى قسم آخر أن يقول : الفصل الثانى ، أو لقد وصلنا الآن الى الحكم أو ما شابه ذلك من عبارات .

ان ما يدفع الفكر الى السير قدما هو السلب الذى سبق أن ذكرناه ، وهو السلب الذى تحمله الفكرة فى جوفها ، وهو ما يكون الحركة الجدلية الأصلية . ولقد كانوا ينظرون الى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق ، وهم بذلك يسيئون فهمه ، أما نحن فنضع الجدل وضعا يختلف عنهم أتم الاختلاف .. » .

موضوع المنطق

« .. والمنطق من ناحية أخرى لا يمكن أن يسلم بصور الفكر . أو قواعده أو قوانينه لأنها

فحسب ، دون أن يذهب الى دراسة ماهية الفكر نفسه ، أو أن يكون قادرا على البحث في طبيعة هذا الفكر ذاته . لأنه ما دام الفكر وقواعد الفكر هما موضوع المنطق ، فإن المنطق بهما يحصل على مضمونه : ان له فيهما ذلك العنصر الثنى من عناصر المعرفة وهو المادة التى يهتم بدراسة طبيعتها ذاتها . . .

التناقض :

« من الآراء المبسرة التى يقدمها لنا المنطق التقليدى وكذلك خيالنا المألوف أن التناقض فكرة تقل أهمية عن الهوية غير أننا فى الواقع اذا أردنا أن تبقى هاتان الفكرتان منفصلتين وأن ترتبهما، فيجب علينا أن نعتبر التناقض أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية ، لأن الهوية ليست بالنسبة الى التناقض الا تحديداً لما هو مباشر وبسيط ، وهى تحديد للوجود الميت فحسب ، فى حين أن التناقض هو مصدر كل حركة وكل حياة ، والشئ لا يتحرك الا لأنه يحمل فى صميمه تناقضا وقوة دافعة ونشاطا ، بينما العادة الشائعة هى أن ينحى التناقض أولا عن الأشياء الموجودة ثم عما هو حقيقى ، وأن يقال انه لا يوجد قط شئ متناقض ، ثم ينسب التناقض بعد ذلك الى التفكير الذاتى الذى قيل انه يتناقض حين يربط بين الأشياء ويقارن بينها ، ثم قيل بعد ذلك ان التناقض لا وجود له فى الواقع حتى ولا فى التفكير الذاتى ، لأن التناقض لا يمكن أن نفكر فيه وبالتالي نظر اليه على أنه شئ عرضى فى كل من الوجود والفكر على السواء ، واعتبر لونا من ألوان الشذوذ وعدم السوية ، أو حالة مرضية بلغت ذروتها ثم سرعان ما تزول .

أما فيما يتعلق بالقول بأن التناقض غير موجود

تكون جزءا من نسيج المنطق نفسه ، ومن ثم فلا بد من البرهنة عليها داخل اطار العلم ذاته . وليس منهج الفلسفة هو وحده الذى ينتمى الى مضمون المنطق وانما مفهوم الفلسفة ذاتها ، فهو فى الحقيقة نتيجته النهائية . ومن هنا فلا يمكن أن تقدم تعريفا معدا أو جاهزا للمنطق بل على العكس فثنا لا نصل الى معنى المنطق الا كنتيجة أو خاتمة للموضوع كله . أضف الى ذلك أن موضوع المنطق (وهو التفكير أو على وجه الدقة التفكير التصورى) يعالج فى الواقع داخل اطار العلم نفسه ثم يتوالى ظهور معنى هذا التفكير خلال تطور العلم ، ومن هنا لا يجوز لنا أن نسبق هذا التطور وعلى ذلك فنحن لا نهدف من هذه المقدمة على الاطلاق الى تقديم معنى المنطق أو تبرير مادته أو منهجه ، ولكننا نهدف - مستعينين ببعض التفسيرات التاريخية المعقولة - الى ان نقدم للقارئ وجهة النظر التى سوف ننظر منها الى هذا العالم .

وحين ينظر الى المنطق على أنه علم التفكير بصفة عامة : فقد يفهم من ذلك أن هذا التفكير هو الصورة المجردة للمعرفة ، وأن المنطق يخلو من كل مضمون أو محتوى ، وأن ما يسمى بالعنصر الآخر من عناصر المعرفة ، وأعنى به المادة لا بد أن يأتى من مصدر آخر وأن المنطق على ذلك بوصفه علما مستقلا عن المادة تماما ، يمكن أن يزودنا فقط بالشروط الصورية للمعرفة الصادقة ، ولا يمكن له بذاته أن يحتوى على حقيقة واقعية أو ان يكون طريقة لمعرفة هذه الحقيقة لأن ماهيته الحققة وهى المضمون أو المحتوى تقع خارج نطاق المنطق .

الا أنه لمن العيب أن نقول أن المنطق خلو من كل مضمون ، وانه يزودنا بقواعد التفكير

فأنا يمكن ألا نكثرث به إذ لا بد أن يوجد
تحديد مطلق للماهية في كل تجربة وفي كل
وجود ، وفي كل تصور على حد سواء . ولقد
سبق أن سقنا نفس هذه الملاحظة حين تحدثنا عن
اللامتناهي الذي هو التناقض في دائرة الوجود
على أن التجربة اليومية المألوفة نفسها تعلن عن
وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة
.. وما فيها من تناقض لا يوجد في التفكير
الذاتي فحسب وإنما يوجد في صميمها نفسها ،
وفضلا عن ذلك يجب ألا يعتبر التناقض شذوذا
لا يتبدى الا هنا وهناك وإنما هو السالب في

تحديده الماهوي . وهو مبدأ الحركة الذاتية التي
ليست الا تعبيرا عن التناقض ، والحركة
الخارجية التي تدركها الحواس ليست الا الوجود
الفعلى المباشر للمتناقض ، فالشئ لا يتحرك لأنه
يكون مرة هنا ومرة هناك ، بل لأنه يكون في
نفس اللحظة هنا وليس هنا في آن واحد ، وهو
«هنا» موجود في وقت واحد . ولا بد لنا من
التسليم بالمتناقضات التي أظهرها الجدليون القدامى
عن الحركة ، غير أن ذلك لا يستتبع أن الحركة
غير موجودة بل يجب بالأحرى أن نقول ان
الحركة هي التناقض الموجود نفسه .. » .